

العقل عند الفلاسفة المسلمين

(دراسة موضوعية ومقارنة)

الدكتور

تيسير أحمد عبد الركابي

جامعة البصرة - كلية القانون والسياسة

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه ومن ولاء
أما بعد ، فقد نظر القرآن الكريم إلى العقل والعقلاء نظرة إجلال وإكرام واحتفى بذوي الأبواب
المستقيمة فالعقل نور يهدي وصاحبه حي مهتدي فبدون العقل يعيش الإنسان في ظلام لا
يستطيع التمييز بين الصحيح والخطأ والحسن والقبيح.

أن بحثي المتواضع هذا (العقل عند فلاسفة المسلمين دراسة موضوعية ومقارنة) دراسة
في فكر العقل واستدلالة في فترات تألقه وأوج قمته وازدهاره بين الفلاسفة المسلمين الذين دعوا
إلى احترام مكانته وتقديسه وإعطائه حقه الذي ميزه الله به وأعلاه.

ونجد بان للفلاسفة المسلمين كم هائل من الآراء في العقل وتقسيماته وإدراكه ومراتبه و
ما يمثل لهم بصورة خاصة والفلسفة الإسلامية ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والوحي بصورة عامة .
ومن جهة اعتباره (أي العقل) في نظر الفلاسفة صورة من صور النفس ومرتبة من
مراتبها وهذا من الأسباب التي دعنتني إلى الولوج في الكتابة في هذا البحث ، لان المتكلمين
والأصوليين نظروا للعقل بانه هو احد مصادر الأحكام الشرعية التي تبني عليها الأحكام الشرعية .
أما هيكلية البحث فقد قسمته الى ثلاثة مباحث يسبقها مقدمة وتمهيد وآخرها
الخاتمة التي وضعت فيها أهم ما توصلت من نتائج.

ومع كل ما تقدم فإني اعترف بالعجز عن الإحاطة بهذا الموضوع الواسع، ولكن على أي حال فإنه جهد المقل وما فيه من توفيق هو محض الفضل الأعلى. وآخر دعوانا أن الحمد لله جل ذكره رب العرش العظيم والصلاة والسلام على النبي المختار وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول

العقل عند فلاسفة المشرق العربي

تمهيد

قبل الخوض في موضوع العقل عند الفلاسفة المسلمين لابد لنا من تعريف موجز للعقل.

العقل لغة :

له ثلاث معاني :

أحدها : هو معناه ، لا معنى له غيره في الحقيقة ، والآخرون : أسمان جاوزتهما العرب إذا كانا عنه فعلاً ، يكونان إلا به ومنه ، وقد سماها الله تعالى في كتابه وسمتها العلماء عقلاً فأما ما هو المعنى في الحقيقة لا غيره : فهو غريزة وضعها الله سبحانه وتعالى في أكثر خلقه يطلع عليها العباد بعضهم من بعض ولو أطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ، لا بحس ، ولا ذوق ، ولا نعم ، إنما عرفهم الله إياها بالعقل منه ^(١) .

والعقل أيضاً : هو الحجر ، والجمع عقول ، والعقل من يحبس نفسه ويردها عن هواها ، وعقل الشيء أدركه عن حقيقته وفهمه وتدبره ، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك ، أي يحبسه ^(٢) ، ومن يتبع الاستعمالات القرآنية لمشتقات هذه المادة يلاحظ إنها استعملت بمعنى عقل المعني ربطه وتثبيتته في الدائرة التي من صفاتها التفكير والفهم والمعرفة والعلم والتمييز بين الحق والباطل كما إنها استعملت بمعنى عقل النفس وحبسها عن الانطلاق مع الهوى إلى ما فيه شر أو خير أو أذى .

أما العقل في اصطلاح الفلاسفة : فقد عرفوه بعدة تعاريف تارة بأنه جوهر عن المادة و مرة بأنه قوة مدركة للأشياء على ما هي عليها من الحقائق و مرة : بأنه العلم بحسن الحسّ وقبح القبيح ^(٣) .

المطلب الأول

الكندي فيلسوف العرب

أولاً: نسبه وحياته

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي^(٤) فيلسوف العرب ، سواء بالمعنى العراقي الخاص أو بالمعنى الثقافي العام ، وهو أول فلاسفة الإسلام^(٥) و لذا نرى إن ابن تيمية يقول :- و كان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته ، أعني الفيلسوف الذي في الإسلام فليس للإسلام فلاسفة^(٦) ويرجع نسبة إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، و كان أجداده ملوكا على كنده ، و لسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده و نشأته الأولى فقد ولد حوالي ١٨٥ هـ و كان أبوه إسحاق بن الصباح أمير على الكوفة في زمن المهدي والرشيد^(٧) و من الكوفة أنتقل على ما يبدو إلى البصرة ، وهي آنذاك مركز هام للدراسات اللغوية و المناقشات الكلامية ، ثم تحول إلى بغداد و هو شاب ، و أقام فيها و بغداد في ذلك الحين عاصمة الخلافة ، و محور الحركة الفكرية في القرن التاسع عشر^(٨) .

أما التسمية بفيلسوف العرب فلأنه أول فيلسوف عربي يذهب مذهب التفلسف اليوناني حتى أنه حاول أن يوصل يونان بقحطان نسباً و يحتاج لذلك بأخبار يذكرها في بدء الأنساب . أما في كتاباته كافة كان ينحو منحى الفلاسفة ، وقد أشتهر بأنه أشتغل في جميع فروع الفلسفة و له أكثر العلوم الفلسفية مصنعات طوال و كتب مشهورة في كل صنف كالطب و الفلسفة و الرياضة و المنطق^(٩) .

و لاشك أن الكندي تثقف ثقافة واسعة ووعي علوم عصره بالاضافة إلى تزوده بالفلسفة اليونانية ، فإنه قد نشأ و ترعرع في وسط فكري يموج بالحركة العلمية ، فبالرغم من نشوء علم الكلام و ازدهاره في عصره ، فقد أتاح له وسطه الاطلاع على الكتب الفلسفية لاسيما المنقول منها بواسطة كبار المترجمين مع أن مؤرخي العرب يعتبرونه من كبار المترجمين^(١٠) و عرف عنه أيضا مساهمته في حركه نقل التراث اليوناني إلى العربية فكان يهذب ما يترجمه غيره و ذلك كما فعل بكتاب (أثولوجيا أرسطو طاليس) و كان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمه تحت إشرافه ، و اتصل الكندي بقصر الخلافة فعمل طبيبا و منجما غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة و أهملت مذهب الاعتزال الذي كان عليه المأمون^(١١) .

ثانياً : موضوع الفلسفة عند الكندي وأغراضها :

يختلف موضوع الفلسفة عند الكندي عن سواها من حقول المعرفة، ففي رسالته (الفلسفة الأولى) وهي رسالة هامة توجه بها إلى الخليفة المعتصم، يعرف الفلسفة بأنها (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان)، ويعرف الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة على نحو أخص بأنها (علم الحق الأول الذي هو علّه كل حق) . ويذكر الكندي، بأسلوب أرسطو طاليس لا يقبل الشك، إن علم ما بعد الطبيعة هو العلم بعلم الأشياء ، وأنه بمقدار ما يكون علمنا بعلم الشيء وافياً ، يكون هذا العلم أشرف وأتم، وهذه العلة أربع :- العنصرية والصورية والفاعلة والتمامية، تعنى الفلسفة بأربع مطالب، كما حددنا في غير موضوع من أقاويلنا الفلسفية وهي :- (هل) (ما) و (أي) و (لم) ، أو بكلام آخر من الوجود والنوع (أو الجنس) والفعل و علة الأشياء التمامية وهكذا فمن عرف العنصر عرف الجنس، ومن عرف الصورة عرف النوع، وعرف كذلك الفصل، ومتى ما عرفنا العنصر والصورة والعلة التمامية، عرفنا حدها (وكل محدود حقيقية حده)^(١٢) والكندي وهو يحد الفلسفة فيقول :- أن الفلسفة حدها القدماء بعدة حروف :

أولاً : أما عن اشتقاق اسمها فهو حب الحكمة لأن فيلسوف هو مركب من (فيلا) و هو محب (صوفيا) وهي الحكمة.

ثانياً : وحدها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا أن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاعة الإنسان وأراد أن يكون كامل الفضيلة. العناية بالموت والموت عندهم موتان :- طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن والثاني هو أماته الشهوات فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه لأن إماته الشهوات هو السبيل إلى الفضيلة ولذلك قال كثير من أجلة القدماء اللذة شر باضرارانه إذا كان للنفس استعمالان : أحدها حسي والآخر عقلي كان مما سمى الناس لذّة ما يعرف في الإحساس لأن التشاغل بالذات الحسية ترك لاستعمال العقل^(١٣) .

ثالثاً : مراتب قوى العقل عند الكندي

وفي العقل شيء من التشبه بالإحساس ، وذلك أولاً ، من حيث أنه هو الآخر يجرّد صور الأشياء العقلية، مثل الجنس والنوع ، وثانياً من حيث أنه يصبح هو و موضوعه في فعل التفكير شيئاً واحداً^(١٤) .

والنفس بحالها من قوة مزدوجة مؤلفة من التفكير والإحساس، يجوز أن توصف - كما أشار بذلك أفلاطون - بأنها (مكان لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة)، فرسالة الكندي في العقل، لعبت دوراً هاماً في المناقشات التي دارت في العصور الوسطى حول طبيعة العقل في أوروبا وفي الشرق الأدنى على السواء^(١٥)، في هذه الرسالة تفصيل وافٍ لرأي أرسطو طاليس في العقل، ممزوجاً برأي أفلاطون، اللذان ظنهما الكندي رأياً واحداً، وفيها يميز بين أربعة وجوه للعقل :- (الأول منها، العقل الذي هو بالفعل أبداً والثاني: العقل الذي بالقوة، وهو للنفس والثالث: العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل والرابع: العقل الذي نسبه البائس)، ويمكننا دعوة هذه الوجوه الأربعة للعقل على التوالي: العقل بالفعل والعقل بالقوة، والعقل بالملكة والعقل بالظاهر^(١٦).

فعندما تدرك النفس الصور المعقولة المجردة من المادة وتمثيلات المخيلة، فإنها تتحد بها وتصبح موضوع الإدراك، وعند ذلك يتحول العقل، من القوة إلى الفعل وفي عملية التحويل هذه من القوة إلى الفعل تلعب الصور المعقولة دور العلة الفاعلة، وإلا استحالة التحول المذكور^(١٧)، ولكن هذه المعقولات، في حال وجودها بالفعل تصبح مطابقة للعقل بالفعل، ما دام الفارق بين الإدراك وموضوع الإدراك يبطل تماماً عملية المعرفة. فإذا نحن نظرنا إلى هذه الصور من زاوية النفس الساعية وراء الإدراك، جاز لنا أن نسمي هذه الصور (عقلاً مستفاداً)، ما دامت النفس أنها تكتسبها أو تلتبسها من العقل الفعال نفسه، ومهما يكن من أمر، فإن النفس، عندما يتم لها أدراك الصور تصبح بطبيعة الحال، قادرة على استدعائها عندما تريد، دون أن تكون منهمكة فعلاً بمثل هذا الإدراك، وفي هذه الحالة، يكون إدراكها بالملكة فإذا كانت مستغرقة في تأمل هذه الصور، أو عاملة على أدائها إلى الغير فإن إدراكها (ظاهراً) بمعنى أن يصبح بيناً بذاته من جهة، وواضحاً للعلماء من جهة ثانية^(١٨).

فالعقل على هذا النحو، واحد يوجد في النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها، وكان الاسكندر قد أشار إلى العقل الفعال :- هو الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل، وتبعه في ذلك الفارابي والإسلاميون.

أما أفلاطون فإنه، يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات، فالكندي أذن يرى إن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو وتجعل منه عقلاً بالفعل، وهذا العقل بالفعل

يكون عنده استعماله ما يسمى بالعقل الظاهر ، ويعتبر عند وجوده في النفس كملكه أو ما يسمى بالعقل المستفاد^(١٩).

رابعاً: المعرفة العقلية والمعرفة الإلهامية عند الكندي

أن علم الكمية والكيفية ، في رأي الكندي ، من الأهمية بحيث إننا بدون هذا العلم الذي نكسبه عن طريق الإدراك الحسي ، لا يمكننا التوصل إلى علم الجوهر الأول^(٢٠) وما كان التوصل إلى ومعرفة الجوهر الثاني (أي النوع والجنس) عن طريق معرفة الجوهر الأول ، كان من المتعذر كذلك معرفة الجوهر الثاني. وعلية فبدون معرفة الكمية والكيفية ، يتعذر علينا تحصيل أية معرفة ، على الصعيد الإنساني إلا أن أمكان تحصيل معرفة من هذا النوع ليس محالاً على صعيد فوق أنساني ، أو إلهي ، وهذا في الواقع هو حال المعرفة النبوية التي خص بها رسله و مبعوثيه المختارين ، الذين يستطيعون الاستغناء عن الأساليب البشرية في الاستدلال البرهاني ، وذلك بفضل ما يحظون به من نور إلهي يفيضه الله على من يشاء . والآية في مثل هذه المعرفة ما يتميز به الكلام المعبر عنها من إيجاز ووضوح وشمول ، مما يمتنع أن يوازيه بيان بشري^(٢١).

المطلب الثاني

الفارابي المعلم الثاني ٢٥٧هـ / ٧٨٠م - ٣٣٩هـ / ٩٥٠م

أولاً: نسبه وحياته

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي والمؤرخون أمثال ابن أبي أصيبعة والقفطي والبيهقي ، وابن النديم وابن خلكان^(٢٢) هؤلاء جميعاً لا يختلفون في إيراد هذه التسمية على الصورة التي ذكرناها ، ويتفق صاعد صاحب كتاب طبقات الأئمة معهم في ذلك إلا أنه في موضع آخر يقول هو نصر بن أبي نصر^(٢٣).

أطلق عليه اسم المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول ، وإذا كان أرسطو سيطر على جزء مهم من عقل الفارابي حيث اقتضى أثر أرسطو في المنطق والطبيعيات^(٢٤) والفارابي تركي الأصل إلا أن ابن أبي أصيبعة يذكر أن أباه فارسي الأصل وتزوج من امرأة تركية وكان قائداً في الجيش

التركي، والفارابي منسوب إلى فاراب ولكن ابن النديم يقول أن أصله من الفارياب من خراسان، و البيهقي يقول أن فارياب من تركستان لكن هذه التسمية غير صحيحة و أن صحت كان يجب أن يسمى بالفاريابي^(٢٥) وكل ما نعرفه عن حياة الفارابي أنه من أهل فاراب في بلاد ما وراء النهر^(٢٦) بينما يتفق معظم المؤرخين بأنه ولد بفاراب بتركستان، و نجد أن المستشرقين يستندون إلى رأي ابن حوقل الذي يقول أن الفارابي ولد ببلده وسيج على الشاطئ الغربي من نهر ساندريا في إقليم تركستان، ومن ثم فقد نُسب الفارابي إلى الولاية إذ أن وسيج هذه كانت في ولاية فاراب في تركستان^(٢٧).

ولد الفارابي حوالي سنة ٢٥٧ هـ / ٨٧٠ م، وتوفي سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م وذلك حسب رواية ابن خلكان. ليست لدينا معلومات مؤكدة تلقي الضوء على النشأة الأولى للفارابي على وجه الدقة ونحن نعلم أنه ارتحل إلى بغداد طلباً للعلم وأنه تتلمذ فيها على يد أبي شبر متي ابن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ / سنة ٩٣٩ م فتلقى عنه الحكمة، وكان أبو شبر مسيحياً من مترجمي الكتب اليونانية وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عهده^(٢٨). وقد روي أنه نشأ في دمشق، حيث اكب على قراءة كتب الفلسفة ليلاً على نور قنديل الحارس، فيما كان يعمل نهاراً ناطوراً على أحد البساتين^(٢٩) على أنه لم يلبث أن وفد على بغداد حيث التقى بكبار معلمي العصر، مثل نظير متي بن يونس ويوحنا بن ميلان فتخرج عليهم في علم المنطق وبعد أن قام برحلة إلى مصر وعاد أدراجه إلى حلب في شمالي الشام، وتوفي بعد ذلك بقليل عن عمر يناهز الثمانين^(٣٠).

أما خصاله الخاصة وتصرفاته الشخصية فتلمع من خلال نواذر تروى عنه في أثناء اتصاله بالأمير الحمداني سيف الدولة (٩١٨-٩٦٧ م)^(٣١) وكان سيف الدولة من كبار رعاة الأدب والفن، وكانت عاصمته أمانة مدينه حلب، وقد ذكر عن سيف الدولة إنه كان يجلس الفارابي، لكنه سخط عليه مراراً بسبب زيه الغريب وتصرفاته والفجرية، وكذلك لأنه على زهده واحتشامه - كثيراً ما كان يعمد إلى التباهي بنفسه في حضور سيده ولكن صلته بسيف الدولة لم تدم طويلاً فقد كان الفارابي يحب العزلة فلم يتهيا له أن يتمتع بجميع المنافع التي تيسرت له بفضل حضوره لدى الأمير^(٣٢).

ثانياً : أنواع العقول ومراتبها عند الفارابي

و يجدر بنا أن نقول بان قضية العقل الهامة أول من أثارها من المسلمين هو الكندي وهذه القضية أفرد لها الفارابي رسالة خاصة هي (رسالة في العقل) . والرسالة هذه حلقة من سلسلة طويلة من الأبحاث في هذا الموضوع ، كلها منبثقة من كتاب أرسطو طاليس (في النفس) ، وإن كان مصدرها الشكلي إنما هو رسالة للاسكندر (في العقل) ^(٢٣) .

و الفارابي في رسالته هذه ، وهي أطول وأشمل رسالة من نوعها في العربية فيها يميز بين ستة أنواع من العقول ^(٢٤) وهي :-

- الأول : العقل الذي ينعت به الجمهور الإنسان بأنه عاقل و فاضل ، و هو الذي يسميه أرسطو طاليس (التعقل) .
 - الثاني : العقل الذي يقول عنه المتكلمون انه يوجب بعض الأفعال أو ينفيتها والذي يقابل جزئياً ما يعرف بمبادئ الرأي المشترك .
 - الثالث : العقل الذي يصفه أرسطو طاليس في كتاب البرهان بأنه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الأولى ، وكذلك بمجرد الطبع والفطرة .
 - الرابع : العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب (الأخلاق) إنه ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختيار وهذا العقل يمكننا به أن نتوصل به بشيء من ألفطنه إلى أحكام صائبة في باب الخير والشر ^(٢٥) .
 - الخامس : العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من (كتاب النفس) ^(٢٦) .
 - السادس : العقل الأول إن فعل العقل الفعال ليس متواصلاً ولا ثابتاً ، وليس مرد ذلك إلى فتور في طبيعته ، بل لان المادة التي ينبغي له أن يفعل فيها ، إما أن تكون معدومة أو غير مستعدة لتلقي الصور الفانضة منه لعائق ما وعليه فهو يحتاج من أجل هذا الغرض إلى أمرين :
- أ : موضوع أو حامل هيولاني يفعل فيه .
- ب : انتقاء عوائق تحول دون فعله في هذا الحامل ، وكلاهما خارج عن قدرة العقل الفعال ^(٢٧) .

ثالثاً: تقسيم الفارابي للعقل النظري

والعقل النظري عند الفارابي على مراتب:-

العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد^(٣٨).

أ- العقل الهيولاني أو العقل بالقوة:

فهو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ما هيأت الأشياء وصورها دون مواردها^(٣٩) فتكون المعقولات لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه القوة تتقابل العقل المادي عند الكندي و الاسكندر الافروديسي^(٤٠).

ب- العقل بالملكة أو العقل بالفعل:

وهو العقل الذي يتم فيه نقل المعقولات بالفعل، فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له ملكة وأصبح هو عقلاً بالفعل وذلك بالنسبة لما تعقله من معقولات، أما ما لم يعقله منها فأنها تكون بالنسبة له بالقوة إذ إن للمعقولات وجودين: وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل وجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تحريرها بالكلية عن علائق المادة^(٤١).

ج- العقل المستفاد:

وحينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه في هذه الحالة يسمى عقلاً مستفاداً، إذ هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة وأصبح في استطاعته أن يدرك الصور المفارقة أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً كالعقول السماوية، ولما كان العقل المستفاد في غنى عن المادة إطلاقاً بعكس الهيولاني والعقل بالملكة لهذا فهو وحده الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل بالفعل^(٤٢).

د- العقل الفعال:

ليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية إذ هو عقل كوني^(٤٣) ويسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس وهو الآخر سلسلة العقول السماوية وهو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، ويخرج العقل من القوة إلى الفعل انسياقاً مع المبدأ الأرسطي العام القائل بأن كل ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شيء آخر بالعقل^(٤٤).

ونسبة العقل الفعال إلى العقل الإنساني كنسبة الشمس إلى العين فكما إن الشمس تُخرج العين من إحصار بالقوة إلى إحصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركاً بالفعل بعد إن كان بالقوة. و الفارابي سمي العقل (واهب الصور) ويقصد بذلك إن هذا العقل يشتمل على المعقولات جميعاً أي صور الموجودات وهذه هي المثل الأفلاطونية و لكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها، أما الفارابي فإنه يتابع رأي أفلوطين فيضع المثل في العقل الفعال أو عقل فك القمر وكان أفلوطين قد وضعها في العقل الأول الصادر عن الواحد^(٤٥).

رابعاً : كيفية الإدراك العقلي عند الفارابي

إن القوة الناطقة في الإنسان هي مستودع الصور العقلية، وهذه الصور نوعان : تلك الجواهر المفارقة التي في جوهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل، وتلك التي هي معقولات بالقوة لا غير، وذلك بسبب اقترانها بالمادة على أنه المعقولات بالقوة الناطقة، بحد ذاتها، غير قادرة على إخراج ما هو فيها بالقوة إلى ما هو بالفعل، دون تدخل وسيط يحول من القوة إلى الفعل استعدادها لتصبح عاقلة أو معقولة^(٤٦) ويصف الفارابي هذا الوسيط بقوله أنه : (ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومضارق للمادة)^(٤٧) أي عقل بالفعل، نسبته إلى الفعل بالقوة ومواضيعه العقلية، كنسبة الشمس إلى البصر، فالشمس تمنح المبصر بالقوة والبصر بالقوة (أي الألوان) كليهما الضوء الذي يجعل أولهما مبصراً بالعقل، وثانيهما مبصراً بالفعل وعلى هذا النحو يلتقي العقل بالقوة من العقل الفعال تلك الإضاءة التي يستطيع بها أن يدرك أولاً العقل الفعال الذي هو سبب الإضاءة، وثانياً هذه الإضاءة بالذات وثالثاً المعقولات التي تحولت من طور القوة إلى طور الفعل^(٤٨).

خامساً : أنواع المعقولات عند الفارابي

وكان للفارابي تقسيمه الخاص في مراتب العقول حيث يورد ذلك بقوله :
وأول فئة من المعقولات التي تنجم عن هذه الإضاءة، الصادرة عن العقل الفعال هي المبادئ الأولى التي فاضت أصلاً عن قوة الإحساس، ثم استقرت في القوة المتخيلة وانطبعت من ثم بطابع قابلية الإدراك بالفعل^(٤٩).

وهذه المبادئ التي تعتبر صحيحة بالإجمال، تقع في ثلاث فئات: الأولى هي المبادئ الأولى الخاصة بالمعرفة الهندسية، والثانية هي المبادئ الأولى الخاصة بالمعرفة الخلقية والثالثة هي المبادئ الأولى الخاصة بالمعرفة الماورائية التي بها تعرف العلل الأولى للأشياء من حيث أصولها ومرتبتها وتتأرجحها^(٥٠).

سادساً: مراتب العقول في دوائر الأفلاك

أول ما يصدر عن (الموجود الأول) وهو العقل (العقل الأول) وهو قادر على أدراك موحدة وإدراك ذاته، ضمن إدراكه الأول يتولد (العقل الثاني) ومن الإدراك الثاني ينشأ (الفلك الأقصى) أو (السماء الأولى) ثم إن (العقل الثاني) يدرك موحدة فيؤدي ذلك إلى وجود (العقل الثالث) ويدرك بذاته فيؤدي هذا الإدراك إلى وجود فلك الكواكب الثابتة^(٥١) ويستمر هذا الصدور على مراحل متتابعة، فيتولد منها العقل الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر، وما يقابلها من الكواكب السيارة، أي: زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد والقمر على التوالي. وبالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونية، وبالقمر تتم سلسلة الأفلاك السماوية التي تخضع في حركاتها الدائرية لتدبير العقول الكونية أبد الدهر^(٥٢).

المطلب الثالث

ابن سينا الشيخ الرئيس ٢٧٠هـ/٤٢٨هـ-٩٨٠م/١٠٢٧م

أولاً: حياته

ولد أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أخصنة^(٥٣) على مقربة من بخارى في ما وراء النهر في شمال إيران عام ٢٧٠هـ/٩٨٠م^(٥٤)، في بيت له اشتغل بخدمة الدولة^(٥٥) وتلقى العلوم العقلية والشرعية في بيت أبيه حيث كان والده على شيء واسع من الثقافة^(٥٦)، وقد نضج عقله وجسمه نضوجاً سريعاً مبكراً فقد ذكر أنه عندما بلغ العاشرة قد حفظ القرآن وجانب كبير من الأدب (حتى كان يقضى منه العجب)^(٥٧) وأنه لم يمض رداً من الزمن حتى كان أستاذه الناطلي عاجزاً عن مجاراته في علم المنطق، وعندها اضطر إلى أن يعتمد على مطالعته الخاصة^(٥٨)، فدرس الفلسفة والطب في بخارى وكان في السابعة عشر من عمره حينما أسعده

الحفظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه من مرض عضال، وكانت مكافئته له إن فتح له أبواب مكتبته^(٥٩)، ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه وحل صعوبتها ورغب في علم الطب فأنفتح عليه الكثير من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة وكان ذلك كله من غير استعانة بمعلم^(٦٠).

واستطاع ابن سينا قراءة كل ما تحتويه المكتبة من كتب نادرة وحينما احترقت المكتبة قيل ابن سينا هو الذي أحرقها حتى لا يطلع أحد غيره على ما تشتمل عليه من نفائس الكتب^(٦١). يعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا تلميذ الفارابي حيث سار على نهجه ودرس كتبه وأوضح ما خفي من أرائه وكتبه ووسع أفكاره حتى طغى عليه شهرة ومكانة، لكنه مع هذا يعترف له بفضل الأستاذية والسبق والتوجيه، فيروي أنه قرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو أربعين مرة ولم يفهمه رغم أنه حفظه عن ظهر قلب ولكن الذي فتح له أغراض ذلك الكتاب هو كتاب الفارابي (أغراض ما بعد الطبيعة) الذي اشتراه بثلاث دراهم وقد أوضح له ما كان مستغلقاً عليه^(٦٢).

ونجد ابن سينا يكرس سنتين فيما يختص بالفلسفة من سنوات دراسته الأولى لتفهم مشاكل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضيات مواصلاً العمل في النهار والدراسة في الليل، وكان يرى حلول المشاكل المستعصية عليه في أحلامه أثناء النوم^(٦٣).

وقد عرف ابن سينا كيف ينتفع بحياة عصره وثقافته، وظل ابن سينا ينهض بأعباء الحياة السياسية متعرضاً لتقلباتها في الدولة الصغرى لذلك العهد، وكان ابن سينا قوي الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطاوع رأسه لأي أمير من الأمراء الذين اتصل بهم، كما أنه لم يخضع لأي أستاذ من أساتذته الذين أخذ العلم عنهم^(٦٤).

وجعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر آخر، يشغل بتدبير أمور الدولة حيناً وبالتعليم وتصنيف الكتب حيناً آخر، حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان، وبعد أن مات هذا الأخير جاء ابنه فدفع بفيلسوفنا إلى السجن فلبث فيه بضعة شهور^(٦٥).

ثم سار ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان وتوفي وهو في السابعة والخمسين من العمر عام ٥٤٢٨هـ / ١٠٣٧م^(٦٦) في همدان بعد أن فتحها علاء الدولة، ولا يزال قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم^(٦٧).

ثانياً: الإدراك العقلي عند ابن سينا

يتم هذا الإدراك عن طريق قوى النفس الناطقة في الإنسان، والنفس الناطقة قسمان: عاملة و عالة، أي أن لها عقلاً علمياً وآخر نظرياً، فالعقل العلمي هو مبدأ حركة الإنسان بعد الرؤية وهو الذي يتسلط على البدن ويدبره فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو ذائل، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العلمي الذي ياتمر بتوجيه العقل النظري، إما العقل النظري هو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أي الكليات من المعاني الجزئية وذلك بتجريدتها من المادة و لواحقها تجريداً تاماً، فوظيفة العقل النظري الرئيسية أذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصور بمساعدة الخيال والوهم، بالإضافة إلى أن العقل هو الذي يربط بين الصور العقلية سلباً وإيجاباً عن طريق الأحكام وهو أيضاً الذي يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقي^(٦٨).

ويكون العقل قبل إدراكه للمعقولات عقلاً بالقوة، ويخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادئ الصور العقلية مجردة عن المادة وتكون نسبة هذا العقل الأخير إلى نفوسنا كنسبه الشمس إلى أبصارنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا، استحالت مجردة من المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة، وهذا يعني أن مطالعتها تحد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال^(٦٩).

ثالثاً: العقل عند ابن سينا

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية، وفي الإنسان عقل عملي وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتيادياً^(٧٠) فلهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهمة، وثالث بالقياس إلى ذاته^(٧١) غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة إلى شعورنا بانفسنا، أو ادراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً، والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها، بل هو يرتقي بها وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة وانتزاع صور كلية من الصور المتخيلة. فالعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة، ثم يصير عقلاً بالفعل، ذلك بما يصل إليه الإحساس تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة، فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل وهذا يحدث بواسطة الإدراك ولكن بهدى وأناره من وإلهب الصور وهو العقل الفعال الذي يفيض الصور على العقل الإنساني غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظ تحفظ المعاني العقلية

المجردة، لأن الذاكرة لا بد أن تركز على موضوع محسوس، وإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعال، والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها، ولا بمقدار ما حصلته من معارف وإنما يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذي تتقلى عنه بالمعرفة^(٧٢).

ويرى ابن سينا إن النفس الإنسانية وهي الناطقة تقسم إلى قسمين أو قوتين تدعى كل منهما عقلاً، القوة العاملة أو العقل العملي، والقوة العاملة أو العقل النظري، العملي متجه إلى البدن، والنظري متجه إلى المبادئ الأولى^(٧٣).

فالعقل العملي : أو القوة العملية، مبدأ يحرك البدن الإنساني نحو الجزينات وتحدث ردات فعل مختلفة كالخجل والحياد والضحك والبكاء، كما قد تؤثر على المتخيلة والوهم فتستنبط التدابير من الأمور الإنسانية، كما قد تؤثر على العقل النظري فتولد الآراء والمفاهيم العامة كقولنا : الكذب قبيح والظلم أقبح.

أما العقل النظري : أو القوة النظرية العلمية، قوة تضع الكليات وتفصلها على مادتها، وتصبح مجردة من المادة وتقسم إلى أربع مراتب :

- أ- العقل الهولاني، وهو من القوة فقط لا شيء منه بالفعل.
 - ب- العقل بالملكة وهو ما يستخرج من العقل الهولاني، كأن نعرف الكل أعظم من الجزء.
 - ج- العقل بالفعل أو ما اكتسب من معقولات وصارت بالفعل.
 - د- والعقل المستفاد أو العقل المطلق عندما يعقل الإنسان بالفعل الصور ويعقل أنه يعقلها^(٧٤).
- لذا فإن ابن سينا :-

بالعقل يتمكن الإنسان أن يدرك السعادة وذلك لأنه يميز بين الخير والشر فيعمل الفضيلة ويتعدى عن الرذيلة، ولما رأى ابن سينا أن كل كائن إنما يسعى إلى اللذة، رأى أن اللذة العقلية هي التي يجب أن يسعى إليها الإنسان لأنها أكمل اللذات وأفضلها على خلاف اللذات المادية الزائلة التي تشبه لذة البهائم يقول (لا يتوهم العاقل أن كل لذة كلذة الحمار)^(٧٥) فاللذة البهيمية التي تقود الإنسان إلى الشهوات تمنعه من الاتجاه إلى الله وإن خير النفوس هي التي تتحرر من المادة وتتطلع إلى الملائكة العلى - فتدرك السعادة ما لا تدرك النفوس بالشهوات الحسية^(٧٦).

المطلب الرابع

الفزالي

أولاً: حياته

ولد أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الفزالي الطوسي عام ٤٤٥٠هـ/١٠٥٨م بمدينة طوس من أعمال خراسان.

وبتشديد الزاي، نسبته إلى غزال وذلك أن والدته كان يشتغل بغزل الصوف، ومن غير تشديد نسبة إلى بلد يسمى غزاله وهي بلدة قرب طوس في خراسان^(٧٧) فهو أذن فارسي الأصل والمولد، وكان بهذه المدينة قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد ولكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧هـ وظهرت على أنقاضها مدينة مشهد الحالية في إيران منذ القرن الثامن الهجري^(٧٨).

شب الفزالي منذ نعومة أظفاره محباً للعلم متعطشاً للمعرفة، وكان ذلك بمثابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو في نفسه ولقد حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد نشأة علمية وإسلامية^(٧٩). فعهد بهما عند وفاته إلى صديق له من المتصوفة، فرباهما تربية دينية صحيحة حتى أنفق عليهما ما لا كثيراً، وأخبرهما أن لا قدرة له على أن ينفق عليهما وعلى علمهما بعد اليوم ونصحهما أن يتعلما بالفعل في مدرسة مجانية من التي أسسها نظام الملك وهكذا دخل الولدان إلى المدرسة النظامية وتفوقا على جميع أقرانها^(٨٠).

ونرى أن الفزالي كان عبقرياً منذ صغره أتقن الفقه واللغة وسافر إلى جرجان حيث درس على يد أبي نصر الاسماعيلي وعاد إلى طوس ويروي الفزالي أن في طريق عودته، قطع عليه اللصوص الطريق وسرقوه فاسترحمهم أن يعيدوا إليه كتبه لأن فيها قوة علمه فضحك اللصوص كيف لم يحفظ ما فيها وأعادوها إليه فعاهد نفسه أن يحفظ علمه وكتبه كلها حتى إذا سُرقت ما ضاع عليه شيء، وهذا ما فعله حتى صار يحفظ أكثر مما يقرأ^(٨١) ثم أنتقل عام ٤٧٠هـ إلى نيسابور وهناك اتصل بالجويني أمام الحرمين فأخذ عنه ولازمه حتى وفاته عام ٤٧٨هـ ونراه في هذه الفترة يدرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة^(٨٢).

بعد موت أستاذه، اتصل الفزالي بالوزير نظام الملك السلجوقي، فأكرمه لما لمس عنده من قوة أقحام لجميع علماء العصر، وكلفه برد التهم عن السنة والرد بوجه خاص على الباطنية، ثم

ولاه التدريس بالمدرسة النظامية في بغداد سنة ٥٤٨٣هـ/١٠٩٠م فشاع أمره وعرفه القاصي والداني، والتف حوله التلاميذ والمعجبين حتى لقب (بامام العراق) وكثرت مؤلفاته في الرد على مذاهب عصره^(٨٢).

مر الغزالي في أزمة من الشك وتقرير درب تفكيره، وهذا ما يظهر لنا كتابه (المنقذ من الضلال) الذي يشبه السيرة الذاتية وفيه يخبرنا الغزالي اكتشافه للفلسفة وبرز عودته الى التدريس في نيسابور بعد ان استدعاه اليه فخر الملك^(٨٤) وفي هذه المرحلة كتب مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، الأول^(٨٥) كتبه الغزالي ليبرهن أنه محيط بعلم الفارابي وابن سينا، وحاول أن يشير الى أخطاء الفلاسفة وهلاك مذاهبهم أما الثاني (تهافت الفلاسفة) فقد شكك ببراهين الفلاسفة وهذا الكتاب أقسى ما وجه من ضربات الى الفلاسفة.

وبعد هذه المرحلة جاءت له الأزمة النفسية فما كان عنه إلا ترك التدريس بعد أن صارت حالته لا تطاق ويقال أنه تردد بين الشهوات الدنيوية ودواعي الآخرة حتى اعتزم بعد أن رُبط لسانه، على أن يعتزم السفر الى مكة ولكنه في الحقيقة سافر الى الشام بعد أن أناب أخاه في التدريس وسكن الشام سنتين معتزلاً لا شغل له إلا التفكير، ومن الشام سافر الى بيت المقدس ثم الحجاز حيث أدى فريضة الحج ومن ثم ذهب الى مصر، وعاد الى وطنه عندما عرف بدعوة فخر الملك إليه كي يعود الى التدريس في نيسابور، فكتب (المنقذ) ليبرر عودته ويروي أزمته وكان ذلك عام ٥٤٩٩هـ^(٨٦) ولكن أقامته في نيسابور لم تكن إلا لسنتين عاد بعدها الى طوس بعد موت فخر الملك الذي كان يحميه، فترك التدريس بعد أن استفاق فيه خوفه من أعدائه وفي هذه الفترة ألف الغزالي أهم كتبه على الإطلاق وهو (إحياء علوم الدين) وبعدها استقر به المقام أخيراً في طوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء حتى وافته المنية في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٥٥هـ الموافق ١١١١م وله من العمر أربع وخمسون عاماً^(٨٧).

ثانياً: عرض لأقوال الغزالي في المعقول والمنقول

العقل والنقل عند الغزالي:

لا معانده بين الشرع المنقول والحق المعقول. إن من ظن من الحشوية وجوب الخمود عن التقليد واتباع الظواهر وما أتوا به الفلاسفة إلا من ضعف العقول وقلة البصائر. وإن من تغفل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصريف العقل، حتى صادموه قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط^(٨٨). الواجب المحتم، في قواعد الاعتقاد، ملازمة الاقتصاد، والاعتماد على الصراط المستقيم فكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

العقل مع الشرع، نور على نور، والملاحظ بعين العور، لا حدهما على الخصوص متدل بجبل غرور^(٨٩). العقل لن يهتد إلا بالشرع، والشرع لن يتبين إلا بالعقل، العقل كالأساس والشرع كالبناء: لن تبني أساس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس، العقل كالبصر، والشرع كالشعاع: لن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر. العقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمهده: ما لم يكن زيت لم يضيء السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متظاهران متعاضدان بل متحدان^(٩٠). وعلى الجملة، فالعقل لا يهدي إلى تفاصيل الشرعيات لأنه لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة الكليات، أما الشرع فيعرف كليات الشيء وجزئياته، هكذا يتحرر الغزالي أن العقل عاجز عن التفاصيل الدقيقة في مادة الشرع بينما الكليات تعصى عليه فالجزئيات من اختصاصه^(٩١).

ثالثاً: ما بين الغزالي والمعتزلة في ما بين العقل والنقل

كان مبدأ المعتزلة إن العقل مقياس الحقيقة، فلا إيمان أعمى بالنقل أي التقليد المتواتر بل نقد لكل ما جاء فيه لحك أحكامه بمحك العقل قبل الأخذ بها. وإذا تعارض العقل والنقل، فلا بد من تقديم العقل بتأويل النقل وتأويلاً معقولاً، فالعقل أصل كل شيء وهو وحده كافٍ ليقود الإنسان ويرشده فلا يحتاج إلى (عقل خارج)^(٩٢) والواجبات مثلاً تستند إلى العقل لا إلى النقل. وليست الشريعة هي التي تجعل الخير خيراً والشر شراً، لكن العقل هو الذي يفرق بينهما، وبالتالي من لم يدرك الإسلام أو لم يعرفه، حوسب في الآخرة حسب إتباعه أو مخالفته أوامر العقل^(٩٣).

أما الغزالي فيرى أن العقل الإنساني لا يستغني عن الشرع لأنه لا يدرك الواجبات بصورة جمالية، كضرورة عمل الخير، لكنه لا يهتدي إلى معرفة كل عمل أ هو خير أم شر؟ وكذلك يعجز عن إدراك العبادات والفرائض اللازمة لله وأحوال أ ما وراء من يوم الحساب وجنة ونار، فالشرع هو الذي يطلعه عليها.

النقل إذن يعلم العقل أموراً كثيرة، كما ينبه الغافل ويذكر العاقل^(٩٤) يمكن للغزالي أن يقول ما يريد في ضرورة الشرع لمعرفة العبادات والماورائيات لأنها من أوامر الدين. أما الواجبات الأخلاقية فيجب الإقرار للمعتزلة أنهم كانوا على حق عندما قالوا بقدرة العقل على معرفتها وإلا كيف نستطيع مطالبة غير المؤمنين بإتباعها، ولا بأس في قول أبي حامد بالاعتقاد في الاعتدال والتعقل والتزام الحد بين الشرع المنقول ولحق المعقول^(٩٥).

رابعاً : مراتب العقل عند الغزالي

يتكلم الغزالي عن معاني المعقول كما أوردها الفارابي في (رسالة في العقل) دون أن يشير إليه، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفارابي وأبن سينا بدون تعديل. فأول مرتبة (العقل الهيولاني) يليه العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد وأخيراً العقل الفعال وهو عقل كوني خارج النفس الإنسانية يفيض عليها المعرفة حسب استعدادها لقبول إشراقه^(٩٦).

المبحث الثاني

العقل عند فلاسفة المغرب العربي

المطلب الأول

أبن باجة

أولاً: سيرته ومميزات حياته

وهو أبو بكر بن يحيى المعروف بأبن الصانغ وبأبن باجة ولد في سرقسطة في القرن الخامس الهجري ولكن المصادر تجمع على الإشارة إلى قصر حياته^(٩٧).

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) بعد سقوط سرقسطة، ثم سافر إلى غرناطة وبعدها قدم إلى بلاط المرابطين في فاس ومات فيها في رمضان عام ٥٢٣ هـ -

١١٣٨م ويروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيباً كان حاسداً عليه، ولم تكن حياته على قصرها، حياة سعيدة وذلك لكثرة الأزمات التي مر بها^(٩٨).
ونجد ابن باجه يتبع الفارابي رجل المشرق الهادي المحب للعزلة، إتباعاً تاماً وكلما وضع كتاباً بين فيه مذهبه شأنه في ذلك شأن الفارابي، ورسائله المبتكرة قليلة ومعظمها شروح لمذهب أرسطو وغيره من الفلاسفة^(٩٩).

أما إثارة الفلسفية فلم يستطع إتمامها، وله رسالة في المنطق ورسالة في النفس وأخرى في اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال ثم رسالة في الوداع وأهم رسائله على الإطلاق رسالة في تدبير المتوحد. ولابن باجه شروح على كتب أرسطو وهي كتاب الطبيعة والآثار العلوية والتوالد وتاريخ الحيوان^(١٠٠)، وعلى الرغم من قصر حياته إلا أنه قد أحاط بعلم عصره احاطه واسعة فدرس الطب والرياضيات وعلم الفلك^(١٠١).

ومما تجدر الإشارة إليه أنه كما كان ابن مسرة يمثل في المغرب اتجاهًا يميل إلى التصوف وإلى الإدراك الذوقي لحقائق الوحي والالوهية وتحقيق السعادة واللذة عن طريق المشاهد الصوفية، ونجد ابن باجه يرفض هذا الاتجاه وينتقد موقف الغزالي في المشرق الذي قال بأن العالم العقلي لا ينكشف للإنسان إلا بالخلوة، فيرى الأنوار الإلهية ويلتذ بها لذّة كبيرة، ويقول ابن باجه إن الغزالي حسب الأمر حينما ظن أن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقة بنور يقذفه الله في القلب بل الحق إن النظر العقلي الذي لا تشوبه لذّة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله^(١٠٢).

أما المعرفة الصوفية بما تنطوي عليه من صور حسية فإنها تكون عائقاً عن الوصول إلى معرفة الله إذ هي تحجب وجه الحقيقة. فالمعرفة العقلية هي وحدها التي تقود الإنسان إلى معرفة نفسه بنفسه ومعرفة العقل الفعال^(١٠٣).

ثانياً : النفس والعقل عند ابن باجه

وأساس مذهب ابن باجه : هو القول بأن الهيولاني لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولاني، وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أي تغير، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية^(١٠٤).

وهذه الصور أديانها، وهي الصورة الهيولانية، إلى أعلاها، وهي العقل المضارق، تؤلف سلسلة متكاملة، والعقل الإنساني يجتاز في تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً (ويتصل بالعقل الفعال)، وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات، ثم تصورات النفس المترددة بين الحس والعقل ثم العقل الإنساني ذاته والعقل الفعال الذي فوقه، ثم ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة ثم الواحد الأول^(١٠٥).

ولكن كيف يتم اجتياز هذه الصورة؟

هناك نوعان من الصور: صور معقولة توجد في مادة ويمكن تجريدها عنها، ثم صور معقولة مفارقة لا توجد في مادة أصلاً.

والصورة التي من النوع الأول هي معقولات هيولانية توجد في عقل الإنسان بالقوة فإذا تم تعقلها أصبحت صوراً معقولة بالفعل، والعقل الفعال هو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل، وهذه الصور المعقولة المجردة تدرك العلاقة بين الواحد الأول والماديات، ثم تتلاشى هذه العلاقة ويدرك المتوحد. هذه الصور في ذاتها الأعلى إنها مجردة من مادتها، فهو هنا يصل إلى إدراك (مثل المثل وجوهر الجوهر) فيفهم جوهر الإنسان على حقيقته ويعرف أنه موجود ذو طبيعة عقلية أي عقل وهذا هو الذي يقصد بالعقل المستفاد وقوامه العقل بالفعل الصادر عن العقل الفعال^(١٠٦).

إذن فهذه المعقولات بالقوة عندما تجردهن الهيولي، تصبح موضوعات للفكر، ويصبح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة فهي عقل مستفاد^(١٠٧) وعلى هذا فصور الكائنات حينما تصبح معقولات بالفعل - وهذا هو الحد الأسمى الذي يمكننا بلوغه - يمكن لها أن تفكر بدورها كعقل بالفعل، وبذلك يكون هدف المتوحد^(١٠٨) أن يصل إلى التفكير في الصور المعقولة بدون تجريدها من مادة، فكأنه بهذا يفكر في ذاته من حيث أن يكون حاصلاً على معقولات بالفعل خالصة تماماً من أي تعلق بالهيولاني أي أن ذاته ستكون موضوعاً للتفكير أما الصور المعقولة المفارقة التي لم تكن أصلاً في مادة فإنها لا تتبدل وتظل كما هي ويعقلها العقل كما توجد في ذاتها.

وكما أن العقل المستفاد هو صورة للعقل بالفعل تصبح هذه الصور المعقولة صوراً للعقل المستفاد، وكل ما هو موجود من صور في هذا العالم مرتبطة بمادة محسوسة يوجد في العقل الفعال بصورة معقولة مفارقة مثل وجودها عند الإنسان في العقل بالفعل، وهذا يفسر لنا كيف إن الإنسان هو أقرب الكائنات إلى العقل الفعال^(١٠٩).

ونرى بأن ابن باجة يشير الى عقل واحد أزلي للإنسانية أما العقول الجزئية فإنها هانية لا تبقى بعد الموت، إلا إذا استطاعت أن تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل، وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الثواب والعقاب.

وهذا العقل الأزلي الواحد للإنسان هو الذي يصل الى الاتحاد بالعقل الفعال ولهذا فإنه لا يصل الى هذه المرتبة إلا النفر القليل من بني البشر وهؤلاء هم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الرؤية وأساسها الفعل الحر الاختياري وهو الفعل الذي يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الإنساني الحق وعلى عكس الفعل البهيمي الذي لا غاية مقصودة منه ^(١١٠).

المطلب الثاني

ابن الوليد بن رشد - الشارح الأكبر

أولاً: نشأته وحياته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة سنة ٥٢٠/١١٢٦م وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة الإسلامية في الأندلس ^(١١١) وكان ينتمي الى أسرة من أعرق الأسر الأندلسية وأبعدها شأنًا في الفقه والقضاء، فكان أبوه وهو أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة وكان جده الوليد من المع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلعاً وقد ولي منصب قاضي القضاة في الأندلس، وعرفت له مباحث جلية في الفلسفة وفي الفقه وفي الشرعيات على وجه العموم ^(١١٢).
نشأ ابن رشد في بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التي كان يروج بها العصر ^(١١٣) فكانت ثقافته من النوع التقليدي الذي كان يدور خاصة على علوم اللغة والفقه والكلام، حيث درس ابن رشد الفقه أولاً على مذهب مالك ثم عكف على الأدب شعره ونثره فأخذ منها بنصيب كبير فلم يكد يفرغ من دراسته الأدبية حتى أنصرف الى الطب والرياضيات والحكمة، كما يتبين من اتصاله بابن زهر وهو من أعلام الطب في زمانه، ومن تاليفه لكتاب (الكليات) سنة ١١٦٩م وهو أحد المؤلفات الكبرى في الطب ^(١١٤)، وكان من بين أساتذة في هذه العلوم ابن بشكوال وابن مسرة وأبي جعفر هارون ^(١١٥).

وفي السابعة والعشرون من عمره سافر ابن رشد إلى مراكش وأتصل بعبد المؤمن أول ملوك الموحدين، وكان هذا الملك مهتماً بالعلم والأدب وإنشاء المدارس، فاستعان بابن رشد في ذلك، حتى مات عبد المؤمن وخلفه ابنه أبو يعقوب أبو يوسف، وكان محباً للعلم كوالده وكان ابن رشد قد تعرف على ابن طفيل الذي قرّبه من الملك فحاول أن يجعله طبيباً الخاص ولكن ابن رشد أبدى اهتماماً أوفر في العلم والفكر فما كان من الملك إلا أن عينه قاضياً لأشبيلية، وكان الملك معروفاً بحبه للفلسفة والعلوم حتى أنه كان يتناقش مع علماء عصره كابن طفيل وابن رشد في مواضيع فلسفية بحثه كقدم العالم ومبدأ السببية وإلى ما هنالك وأعجب بابن رشد الذي ساعده ابن الطفيل كثيراً خصوصاً عندما طلب منه أن يهتم بإعادة تلخيص كتب أرسطو وشرحها فكان له ما أراد^(١١٦).

ثانياً: نكبة ابن رشد ووفاته

لما توفي أبو يعقوب سنة ١١٨٤م وخلفه ولده يعقوب أبو يوسف الملقب بالمنصور، لم يطرأ على مكانة ابن رشد في البلاط أي تغيير. إلا أن الخليفة لم يلبث بعد نحو عشر سنوات أن نقر على ابن رشد، أما استجابة للجمهور الذي نادى بتكفيره، أو لاستيائه الشخصي منه لتبذله في الحديث معه^(١١٧). وقيل سبب النكبة على ابن رشد أن المنصور أراد أن يظهر لرعيته تعصبه وتحفظه في الأمور الدينية فادعى غضبه على الفلاسفة ومثل بابن رشد على هذا النحو، خاصة وإن المنصور كان آنذاك في حرب مع الفونس التاسع وأراد أن يؤدي دور الخليفة الذي لا يتهاون مع من يتعرض للدين، فلفق له تهمة الكفر في (كونه يؤمن أن كوكب الزهرة الآلهة) وهذا يبدو تليقاً دون حاجة إلى الدفاع عن ابن رشد^(١١٨) وهكذا اتهم ابن رشد بالكفر سنة ١١٩٥م وأحرقت كتبه ونفي إلى اليسانة وهي مدينة صغيرة واقعة في الشمال الشرقي من قرطبة وهي قرية يهودية، إلا إن محنة ابن رشد لم تدم إذ أحس المنصور في حربه مع الفونس التاسع ملك قشتالة بحاجة إلى استجلاب رضى الشعب ومؤازرته فكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس كافة فأصدر أمراً بالعمو عن ابن رشد وأفرج عنه ودعا إلى بلاطه في مراكش حيث توفي سنة ٥٩٥هـ / ١١٩٨م وعمره اثنان وسبعون سنة ودفن في مراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده^(١١٩).

ثالثاً: النظر العقلي عند ابن رشد

أن الشرع في نظر ابن رشد لا يحظر النظر العقلي بل يدعو إليه، فإن عمل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع^(١٢٢). كلما كانت المعرفة بصنعة الأشياء أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم أيضاً، و غرض الفلسفة إذن كغرض الشرع، ولو اختلفت الطرق ثم إن الشرع نفسه دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتهم به في كثير من آيات القرآن المجيد وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))^(١٢٣) وكذلك يؤكد القرآن على البحث بالنظر في جميع الموجودات: ((أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء؟))^(١٢٤).

فالشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتباراتها، والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، فواجب أن نجعل نظرننا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر دعا إليه الشرع وحث عليه، ولا بد أن يكون أتم النظر بآتم أنواع القياس وهو ما يسمى بالبرهان^(١٢٥).

إذن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق ليس محظوراً في الشرع، بل هو مباح، ومأمور به، إما على جهة الندب- أي الحث والدعوة، وإما من جهة الوجوب ولا يمكن الاعتراض على القياس العقلي بأنه بدعه إذا لم يكن في الصدر الأول (من الإسلام): فالقياس الفقهي وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول ولا يرى أنه بدعه. ولا حرج في الاستعانة بما قال فيه الذين تقدمونا، سواء كانوا مشاركين لنا في الملة أم غير مشاركين.

فالآلة التي يصح بها التزكية ليست تعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة، أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة^(١٢٦).

ويضيف أبو الوليد: على حال ليس ما يمنعنا من النظر في ما أثبتته الأقدمون في كتبهم. فإن كان صواباً وموافقاً للحق، قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه وإن كان فيه ليس بصواب، ذبنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم^(١٢٧).

رابعاً : الجسم والعقل في نظر ابن رشد

حيث قال : نحن نعرف نوعين من الموجودات أحدهما متحرك يحرك غيره، والآخر محرك وهو في ذاته غير متحرك، وبعبارة أخرى :-

من الموجودات ما هو مادي، ومنها هو عقل. والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود، وهي مراتب بعضها فوق بعض، وليست الموجودات بسيطة فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلت بساطتها. وكل العقول تعقل ذاتها وبذلك تعقل صلتها بالعلة الأولى^(١٢٦).

ويتبين من هذا أنه يوجد ضرب من المؤازرة بين الماديات والمقولات وفي العقول الشواني ما يقابل تالف الأجسام من هيولاني وصورة^(١٢٧). وبالطبع ليس ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفعال، وإنما هو أمر شبيه بالمادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء المعقولة وبين وحدة العقل الذي يعقلها^(١٢٨). وقد عرض ابن رشد لبيان هذه المؤازرة بياناً دقيقاً، مشيراً إلى العقل الإنساني خاصة في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال^(١٢٩).

خامساً : العقل والعقول عند ابن رشد

يجزم ابن رشد بأن تعلق نفس الإنسان بجسده كتعلق الصورة بالهيولي، وهو يقول بهذا جداً غاية الجذ، وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية رفضاً باتاً، مخالفاً بذلك ابن سينا، ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كمالاً للجسد^(١٣٠).

أما في علم النفس الحسي فإن ابن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو، مخالفاً مذهب جالينوس وغيره، ولكنه في نظرية العقل يباين أستاذه بمبانيه كبيرة دون أن يفطن لذلك^(١٣١). ورأيه في العقل الهيولاني، وهو مستمد من المذهب الأفلاطوني الجديد وهو رأي خاص به.

يقول ابن رشد : إن العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مسارق للتخيل المتردد بين الحس والعقل، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص، فالعقل الهيولاني أزلي لا يعتريه الفناء، شأن العقول المفارقة والعقل الفعال، وقد الحق ابن رشد وظيفته العقل الهيولاني عند أرسطو بما يسميه بالعقل المنفعل الذي يعتبر مجرد استعداد النفس^(١٣٢). وكما أن ابن رشد

أثبت للمادة استقلال الوجود في العالم المحسوس فهو كذلك يجعل للعقل وجوداً مستقلاً في عالم المعقولات، متابعاً (ثامطيوس) في ذلك.

فالعقل الهولاني عنده جوهر أزلي. وابن رشد يسمي استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية بالعقل المنفصل. وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه، أما العقل الهولاني فهو أزلي كالنوع الإنساني^(١٣٢).

ولكن العلاقة بين العقل الفعال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل من العقل الهولاني) لا يزال فيها بعض الغموض، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك، والعقل الفعال يجعل الصور التي تتخللها النفس معقولة، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات. والنفس في الإنسان هي ملتبقة هذين الحبيين اللذين يلتقيان خفيه ويختلف هذا الملتقى اختلافاً كبيراً، فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وقدرتها على الإدراك تكون الدرجة التي يرفع العقل الفعال إليها هذه الصور حتى تصبح معقولة ويكون مبلغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته^(١٣٤). ومن هنا يتبين أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية، وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة وإن اختلف توزيعها بين الأفراد ولا بد أن يظهر فيلسوف على الدوام، سواء كان أرسطو أم ابن رشد، في ذهنه تصوير الموجودات أموراً معقولة، ولا ريب في أن أفكار الناس حادثه وإن العقل القابل عرضه للتغيير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه. ولكن هذا العقل، إذا نظرنا إليه باعتباره عقلاً للنوع الإنساني، فهو قديم غير متغير كالعقل الفعال، عقل الفلك الأخير^(١٣٥).

سادساً: نظرية الاتصال بالعقل الفعال عند ابن رشد

كيف يتم الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال؟ أو بمعنى آخر كيف تحصل النفوس على الصور المعقولة؟

يرى ابن رشد أن الاتصال ممكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقتين:-

طريقة الإدراك العقلي، وطريقة الحدس الصوفي، وهو يفرض إمكان الاتصال باتباع الطريق الصوفي الهابط من الذات الإلهية ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلي الصاعد الذي يبدأ من المحسوس وينتهي إلى الصور المعقولة التي هي فعل محض، وهذا الطريق الأخير ميسور لكل إنسان وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال^(١٣٦).

وهذه الرواية هي فلسفية رمزية يبسط المؤلف فيها قضايا المتوحد الباطنية ويروي المراكشي، مؤرخ الموحدين أنه رأى رسالة لابن طفيل في النفس مكتوبة بخط يده^(١٤١) وباستثناء هذه الرسالة لا تذكر له مصادرنا أي مؤلف فلسفي آخر^(١٤٢).

أما قصة (حي بن يقظان) فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجه في كتابه (تدبير المتوحد) من حيث اهتمامه على الفرد وحده، وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة، إذ أنه يستمد إلهامه من إشراق العقل الفعال الذي هو مصدر العلم والمعرفة للإنسان أفراداً وجماعات^(١٤٣) وذلك على الرغم من إن القصة تبين في الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أي بدون معلم أن يصل إلى معرفة العالم العلوي ومعرفة الله والخلود^(١٤٤) وكان ابن طفيل يحيل إشراق العقل الفعال إلى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج إلى مراتب المعرفة حتى تصل إلى الكمال المنشود، أو كان إشراق العقل الفعال يستتر اللاوعي أو في العقل الباطن للفرد^(١٤٥).

ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل إلى إدراك الحقيقة الكاملة فيتضح له في النهاية التطابق التام بين ما توصل إليه بنفسه وما يقول به الوحي المنزل على لسان النبي، فإذا أضفنا إلى هذا كيف يتم الوحي عن طريق العقل الفعال كما يقول فلاسفة الإسلام نجد أن الكشف التدريجي للمعرفة عند (حي) الذي يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك (حي) في بداية الأمر - سينتهي إلى العقل الفعال ثم إلى الحضرة الإلهية، فتتجلى (لحي) حقيقة معرفته، وإن الشريعة تتفق مع الحقيقة إذ أن لهما مصدراً واحداً، وهو لا يستطيع أن يصل إلى هذه الغاية إلا إذا أستعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بتجربتها من مدلولاتها الحسية التي ما وضعت إلا لتفي بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتفون بالظاهر وبالنظرة السطحية^(١٤٦).

ولابن سينا قصة بنفس المعنى وشخصياتها هي شخصيات قصة ابن طفيل ولكن ابن سينا يرمز بـ (حي بن يقظان) إلى العقل الفعال، أما ابن طفيل فإنه يرمز به إلى العقل البشري الطبيعي في سعيه إلى المعرفة وإلى الكلمات حتى تتجلى له النور الإلهي وينعم بالدخول إلى الحضرة الإلهية^(١٤٧).

ثالثاً: ما المقصود عند ابن طفيل من وراء (حي بن يقظان)

قال البعض انه يقصد من وراءها استعراض أحوال الإنسان و لم ينزل عليه وحي، وكيف انه يستطيع وحده بدون معلم أن يصل الى حقائق الوحي وأصول العقيدة. ويرى البعض الآخر انه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة من حيث إنهما يعبران عن حقيقة واحدة، فالدين يصورها بصورة حسية والعقل يكتشفها ويصوغها في قالب عقلي^(١٤٨).

ونرى أن ما إرادة ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يوحي بأن ثمة تعارضاً بين الدين والفلسفة، وانه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من شرح الفيلسوف للعقيدة، ولكن الواقع انه لا يوجد أي تعارض مطلقاً وإن التعارض يرجع الى اختلاف مستوى الإدراك عند كل من العامة والفلاسفة^(١٤٩).

وعلى أي حال فإن هذا الموقف يرجع الى ما سبق أن أشار إليه الغزالي من ضرورة حماية عقيدة العوام من محنة النظر العقلي ومخاطره، ولهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له وهذا لا يقدر في الدين نفسه^(١٥٠).

ونرى كيف إن ابن طفيل قد نجح في التعبير بهذه القصة عن التقاء الحكمة الشرقية بالفلسفة اليونانية، ثم أن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارها وجهين مختلفين لحقيقة واحدة، واستخدام التأويل بهذا الصدد^(١٥١).

وأخيراً نلاحظ في هذه القصة إنما تصل بنا الى نتيجة مؤاها انه في الوقت الذي يمكن فيه تبرير إرسال الرسل الى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول الى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة الى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول الى حقائق الوحي بعقولهم وبهداية العقل الفعال.

المبحث الثالث

مواطن الاتفاق والافتراق عند الفلاسفة

المطلب الأول

مواطن الاتفاق

أ- أتفق الفارابي مع الغزالي في تقسيم مراتب العقل النظري الى أربعة مراتب^(١٥٢) :-

١- العقل الهولاني : وهو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، فتكون المعقولات بالنسبة لهما قبل أن تقلها معقولات بالقوة وهذه القوة تقابل العقل المادي عند الكندي^(١٥٣) .

٢- العقل بالملكة أو العقل بالفعل : وهو الذي يتم فيه نقل المعقولات بالفعل فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له ملكة ، وأصبح هو عقلاً بالفعل وذلك بالنسبة لما تفعله من معقولات ، أما ما لم يعقله فيها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة إذ إن المعقولات وجودين : وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل ، ووجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية من علائق المادة^(١٥٤) .

٣- العقل المستفاد : وحينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته ، فإنه في هذه الحالة يسمى عقلاً مستفاداً ، إذ هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة وأصبح في استطاعته أن يدرك الصور المفارقة ، أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً ، كالعقول السماوية ، ولما كان العقل المستفاد في غنى عن المادة إطلاقاً بعكس الهولاني والعقل بالملكة لهذا فهو وحدة الجزء الخالد في النفس وهو القريب إلى العقل الفعال^(١٥٥) .

٤- العقل الفعال : وليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية إذ هو عقل كوني^(١٥٦) ويسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس ، وهو آخر سلسلة العقول السماوية وهو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل^(١٥٧) ، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الإنساني كنسبة الشمس إلى العين ، فكما أن الشمس تخرج العين من إبصار بالقوة إلى إبصار بالفعل ، كذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركاً بالفعل بعد أن كان بالقوة^(١٥٨) .

ب. اتفاق الفارابي مع أفلاطون في العقل الفعال؛

يتفق الفارابي مع أفلاطون في العقل الفعال، حيث أن العقل الفعال سماه الفارابي: (واهب الصور) ويقصد بذلك أن هذا العقل يشمل جميع المعقولات أي صور الموجودات وهذا موافق مع المثل الأفلاطوني و لكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها، أما الفارابي فيضع المثل في العقل الفعال أو في عقل ظل القمر.

ج. اتفاق ابن سينا والفارابي والغزالي؛

نجد بان ابن سينا الشيخ الرئيس قد اتفق في بادئ الأمر مع الفارابي والغزالي في تقسيم مراتب العقول وقد قسمها أربعة مراتب وهي كالآتي:

١- العقل الهولاني: وهو في القوة فقط، ولا شيء منه بالفعل.

٢- العقل بالملكة: وهو ما يستخرج من العقل الهولاني، كان نعرف الكل أعظم من الجزء.

٣- العقل بالفعل: أو ما اكتسب من معقولات وصارت بالفعل.

٤- والعقل المستفاد أو المطلق: عندما يعقل الإنسان بالفعل الصور ويعقل أنه يعقلها^(١٥٩)، وعلى هذا الترتيب فإن ابن سينا قد ينحونحن الفارابي والغزالي في تقسيم العقل النظري، ولكن نجد بان ابن سينا لم يعد العقل الفعال بضمن هذه العقول. ولكن نرى بأنه يشير إلى هذا العقل في موضع آخر بقوله: - أما العقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ثم يصير بالفعل، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه للحواس الظاهرة والباطنة، فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ولكن بهدي وإنارة من فوق من واهب الصور وهو العقل الفعال، الذي يفيض الصور على العقل الإنساني^(١٦٠).

د. مواطن الاتفاق بين الكندي وابن سينا في كيفية الإدراك العقلي؛

يرى الكندي أن النفس تدرك الصور المعقولة المجردة من المادة، وتمثيلات المخيلة، فأنها تتحد بها وتصبح موضوع الإدراك، وعند ذلك يتحول العقل من القوة إلى الفعل وفي عملية التحويل هذه من القوة إلى الفعل، تلعب الصور المعقولة دور العلة الفاعل وإلا استحالة التحويل المذكور^(١٦١). ولكن هذه المعقولات، في حال وجودها بالفعل تصبح مطابقة للعقل بالفعل، ما دام الفارق بين الإدراك وموضوع الإدراك يفصل تماماً عملية المعرفة، فإذا نظرنا إلى هذه الصور من زاوية النفس الساعية وراء الإدراك، جاز لنا أن نسمي هذه الصور (عقلاً مستفاداً)، ما دامت النفس إنها تكسبها

أو تلتئمها من العقل الفعال نفسه، ومهما يكن من أمر، فإن النفس، عندما يتم لها إدراك الصور تصبح بطبيعة الحال، قادرة على استدعاءها عندما تريد، دون أن تكون منهمكة فعلاً بمثل هذا الإدراك، وفي هذا الحال يكون إدراكها بالملكة، فإذا كانت مستغرقة في تأمل هذه الصورة أو عاملة على أدائها إلى الغير فإن إدراكها (ظاهراً) بمعنى أنه يصبح بيناً بذاته من جهة وواضحاً للملأ من جهة أخرى^(١٦٧).

فالعقل على هذا النحو، واحد يوجد في النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها فالكندي أذن يرى إن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو وتجعل منه عقلاً بالفعل، وهذا العقل بالفعل يكون عند استعماله ما يسمى بالعقل الظاهر، ويعتبر عند وجوده في النفس تنبيه أو ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد^(١٦٨). أما الإدراك العقلي عند ابن سينا :-

ذهب ابن سينا إلى إن الإدراك يتم عن طريق قوى النفس الناطقة في الإنسان، والنفس الناطقة قسمان عامة وعاملة، أي لهما عقلاً علمياً وآخر نظرياً.

فالعقل العلمي : وهو مبدأ حركة الإنسان بعد الرؤية، وهو الذي يتسلط على البدن و يديره، فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل، فالاختلاف إذن مرجعها إلى العقل العلمي الذي يأتمر بتوجيه العقل النظري.

أما العقل النظري : فهو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أي الكليات من المعاني الجزئية وذلك بتجريدتها من المادة و لواحقها تجريداً تاماً، فوظيفة العقل النظري الرئيسية إذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصوير بمساعدة الوهم والخيال وهو بهذا يتفق مع الكندي في الإدراك العقلي، بالإضافة إلى أن العقل هو الذي يربط بين الصور العقلية سلباً وإيجاباً عن طريق الأحكام، وهو أيضاً الذي يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقي^(١٦٩).

و يكون العقل قبل إدراكه للمعقولات عقلاً بالقوة، ويخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادئ الصور العقلية مجردة من المادة وتكون نسبه هذا العقل الأخير إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فإن القوة العقلية إذا طلعت من الجزينات التي في الخيال، وأشرقت عليها نور العقل الفعال فينا، استحالَت مجردة من المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة، وهذا يعني أن مطالعتها تحل النفس لأن يفيض عليها المجرّد من العقل الفعال^(١٧٠).

وبهذا فإنه يتفق مع الكندي في مستوى الإدراك بالرغم أن الكندي لم يتم ما في النفس من قوى.

هـ . الاتفاق بين ابن طفيل وابن باجه :

نرى بان ابن طفيل قد سار و انتهج منهج ابن باجه في الكتابة وبالأخص في كتابة قصة (حي بن يقظان) ، فقد سار فيها على منوال ابن باجه في كتابة (تدبير المتوحد) من حيث اهتمامه بالفرد وليس الجماعة^(١٦٦).

المطلب الثاني**موطن الاقتراق والاختلاف عند الفلاسفة****أ . اختلاف ابن سينا وابن طفيل :**

ونلاحظ بان لابن سينا قصة بنفس قصة (حي بن يقظان) لابن طفيل، وشخصياتها هي نفس شخصيات قصة ابن طفيل، ولكن ابن سينا يرمز بـ (حي بن يقظان) الى العقل الفعال، أما ابن طفيل فانه يرمز بـ (حي بن يقظان) الى العقل البشري الطبيعي في سعيه الى المعرفة والى الكمال حتى يتجلى له النور الإلهي وينعم بالدخول الى الحضرة الإلهية^(١٦٧).

ب . اختلاف ابن رشد مع الفلاسفة المسلمين في العقل الهولاني :

كان رأي ابن رشد في العقل الهولاني هو :-

أولاً : إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مسارق للتخيل المتعدد بين الحس والعقل، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص، فالعقل الهولاني لا يعتريه الفناء، شأن العقول المارقة والعقل الفعال^(١٦٨).

ثانياً : والعقل الهولاني عنده جوهر أزلي، وابن رشد يسمي استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة بالعقل المنفعل، وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه، أما العقل الهولاني فهو أزلي كالنوع الإنساني^(١٦٩). وهو بذلك يخالف كل من (الفارابي وابن سينا والغزالي)، في موضوعية العقل الهولاني.

فالهولاني عندهم : هو قوة في النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها^(١٧٠). فتكون معقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة^(١٧١).

ج. اختلاف الغزالي مع ابن طفيل :

ذهب الغزالي الى أن العقل لا يهتدي الى تفاصيل الشرعيات لأنه لا يكاد أن يتوصل الى معرفة الكليات، أما الشرع فيعرف كليات الشيء وجزئياته .

وهكذا يجزم الغزالي :- إن العقل عاجز عن التفاصيل الدقيقة في مادة الشرع بينما الكليات تعصى عليه، فالجزئيات هي من اختصاصه ^(١٧٢) . وهو يرى أن العقل الإنساني لا يستغنى عن الشرع، لأنه يدرك الواجبات بصورة إجمالية، كضرورة عمل الخير، ولكنه لا يهتدي الى معرفة كل عمل أهو خير أم شر ؟

وكذلك يعجز عن إدراك العبادات والفرائض اللازمة لله وأحوال الماوراء من يوم الحساب وجنة و نار، فالشرع هو الذي يطلقه عليه ، فالنقل إذن يعلم العقل أمور كثيرة، كما ينبه الغافل ويذكر العاقل ^(١٧٣) ، وهو بذلك يخالف ابن طفيل وابن باجه في نظريته تجاه العقل .

أما رأي ابن طفيل :- فيظهر رأيه من خلال قصة (حي بن يقظان) ، حيث يقصد من ورائها استعراض أحوال الإنسان وإن لم ينزل عليه وحي، وأنه يستطيع وحده وبدون معلم، أن يصل حقائق الوحي وأصول العقيدة ^(١٧٤) . وابن طفيل بذاته يخالف الغزالي، ويتفق مع ابن باجه .

د. اختلاف ابن رشد مع ابن سينا :

يخالف ابن رشد ابن سينا برفضه القول القائل بعدم فناء النفوس الجزئية رفضاً باتاً ، ولا بقاء عنده إلا باعتبارها كما لا للجسد وهو بذلك يخالف ابن سينا القائل بفناء النفوس .

الخاتمة :

في نهاية بحثي المتواضع هذا (العقل عند الفلاسفة المسلمين دراسة موضوعية ومقارنه) وبعد الخوض في غمار هذا الموضوع اتضح لنا جملة من النتائج رغم قصر نظرنا ، نود الإشارة إليها :-
١ : لم يتفق الفلاسفة المسلمين على تعريف شامل أو جامع للعقل وذلك لأنه (أي العقل) اسم مشترك ، والمشارك لأحد جامع له لأنه يطلق على معانٍ متعددة .
٢ : إن الفلاسفة لم ينظروا الى العقل باعتباره واحد من أدلة الأحكام الشرعية كما نظرت المتكلمين ، وذلك لان الفلاسفة نظروا للعقل على انه قوة من قوى النفس النظرية .

- ٣ : هناك من الفلاسفة قد ذهبوا في العقل على نحو يتفق مع المتكلمين في نظرهم للعقل مثل اتفاق الإمام الغزالي مع الأشاعرة، وابن طفيل مع المعتزلة.
- ٤ : حاول الفلاسفة المسلمين الربط بين الدين والفلسفة وجعلاً بأن مصدرهما واحد، وذلك برأيهم بأن كل ما يصل إليه الفيلسوف بعقله متفق مع ما جاءت به الشريعة من الوحي.
- ٥ : يقابل الفارابي العقل الهولاني العقل المادي عند الكندي والاسكندر الافروديسي، من حيث أنه قوة في النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون مواردها.
- ٦ : أطلق الفارابي تسمية العقل الفعال على روح الأمين واعتباره هوسلسلة من العقول السماوية.
- ٧ : يشبه الفارابي العقول ومراتبها ويصفها بالكواكب السيارة حيث يقول وبالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونية، وبالقمر تتم سلسلة الأفلاك السماوية التي تخضع في حركتها الدائرية لتدبير العقول الكونية.
- ٨ : يعتبر ابن سينا العقل هو أعلى قوى النفس النظرية.
- ٩ : يعتبر ابن سينا أن اللذة العقلية هي أكمل اللذات وأفضلها على خلاف اللذات الزائلة التي يسعى كل كائن إليها، التي تشبه بلذة البهائم.
- ١٠ : يرى الغزالي أن العقل لا يهتد إلى تفاصيل الشرعيات لأنه لا يكاد ويتوصل إلا لمعرفة الكليات بعكس الشرع، وهكذا فإن العقل عاجز عن فهم التفاصيل الدقيقة في مادة الشرع.
- ١١ : لم ينظر الغزالي للعقل كما فعل الفلاسفة بأن العقل هو صورة من صور النفس، بل كانت نظريته على أنه عنصر في فهم الشرع وكذلك لم نجد في تقسيمه للعقول غير معاني أوردتها الفارابي للعقول في كتابه (رسالة في العقل).
- ١٢ : يبحث ابن سينا إلى توجيه الإنسان إلى النظر في الموجودات بالقياس العقلي.
- وأخيراً فلا نقول إننا استطعنا الإحاطة بهذا الموضوع الواسع وأحصينا كل شيء لأن النقص سمة غالبية في الإنسان، وحسبنا إننا في هذا البحث وضعنا علامات على الطريق تنير الدرب للسائلين والله من وراء القصد.

هوامش البحث

- (١) العقل فهم القرآن: الحارث بن أسد المحاسبي، قدم لة وحقق نصوصة حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٧، ص ٢٠١-٢٠٢.
- (٢) لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري: ٤٥٨/١١، مادة عقل، داربيروت للطباعة، ١٩٥٦م.
- (٣) العقائد النسفية: الإمام أبي حفص عمر بن محمد النسفي، شرح العلامة مسعود بن عمر بن سعد التفطازاني، ص ٤١، طبعت الارنست، مكتبة المثنى، بغداد.
- (٤) الفهرست محمد ابن النديم ص ٢٥٥، طبعة القاهرة ١٩٤٢م.
- (٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية: د. ماجد فخري نقلة إلى العربية د. كمال اليازجي، ص ١٨٧.
- (٦) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام: د. علي النشار ج ١ ص ٧٤.
- (٧) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام: د. محمد علي ابوريان ٢٢٧.
- (٨) الفهرست: ابن النديم ص ٣٧١.
- (٩) الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام: للدكتور ناجي التكريتي ص ٢٢٣.
- (١٠) الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية، ٢٢٢.
- (١١) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ٢٢٨.
- (١٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١١٠.
- (١٣) الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية، ص ٢٢٩.
- (١٤) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٢٦.
- (١٥) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٢٧.
- (١٦) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٢٧.
- (١٧) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٢٧.
- (١٨) تاريخ الفكر الفلسفي: د. محمد ابوريان ٢٤٠.
- (١٩) تاريخ الفكر الفلسفي: د. محمد ابوريان، ص ٢٤٠.
- (٢٠) تاريخ الفكر الفلسفي: د. محمد ابوريان، ص ٢٤٠.

(٢١) تاريخ الفلسفة الإسلامية: د. ماجد فخري ونقلة الى العربية الدكتور كمال اليازجي، ص ١٣٢.

(٢٢) طبقات الامم: صاعد الاندلسي ص ٦١. عيون الانباء في طبقات الاطباء، ابن ابي اصيبعة ج ٢، ص ١٣٤.

(٢٣) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام: د. محمد علي ابوريان ص ٢٤١.

(٢٤) الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام: د. ناجي التكريتي ص ٣٠٢.

(٢٥) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٤١.

(٢٦) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٥٧.

(٢٧) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٤٢.

(٢٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٤٢.

(٢٩) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٤٢.

(٣٠) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٥٧.

(٣١) وفيات الاعيان: ابن خلكان، ج ٤ ص ٢٤٢.

(٣٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٥٨.

(٣٣) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٥٨.

(٣٤) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧١.

(٣٥) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧١.

(٣٦) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧١.

(٣٧) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧٢.

(٣٨) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧٢.

(٣٩) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٦٥.

(٤٠) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٦٥.

(٤١) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٦٥.

(٤٢) رسالة في العقل، ص ١٣ - ينظر تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٦٦.

(٤٣) رسالة في العقل، ص ١٣.

- (٤٤) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٦٦.
- (٤٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٦٦.
- (٤٦) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٦٦.
- (٤٧) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٧٠.
- (٤٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧١ وكذلك ينظر المدينة الفاضلة / الفارابي ص ٨٣.
- (٤٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧١ وكذلك ينظر المدينة الفاضلة / الفارابي ص ٨٣.
- (٥٠) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٧١.
- (٥١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٧١.
- (٥٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٦٨.
- (٥٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٦٩.
- (٥٤) تاريخ الحكماء: القفطي، ص ٢٦٩.
- (٥٥) تاريخ الحكماء: القفطي، ص ٤١٢.
- (٥٦) كان أبوه يشتغل بالتصرف أيام نوح بن منصور في خرميثن/ ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ١٦٥.
- (٥٧) ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٨٠.
- (٥٨) ينظر تاريخ الحكماء: القفطي، ص ٤١٢، وكذلك ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٨٠.
- (٥٩) ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٨٠.
- (٦٠) تاريخ الفلسفة في الإسلام: تأليف الأستاذ دي بور، نقله إلى العربية د. محمد عبد الهادي أبوريده، ص ١٦٥.
- (٦١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٦٥.
- (٦٢) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: تأليف د. محمد أبوريان، ص ٢٨٧.
- (٦٣) تاريخ الحكماء، ص ٤١٦.
- (٦٤) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤٨٧.
- (٦٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٦٥.
- (٦٦) عيون الأنباء: ابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ٦ القاهرة ١٨٨٢م.

- (٦٧) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٦٦.
- (٦٨) عيون الأنباء ج ٢، ص ٩، وكذلك ينظر وفيان الأعيان: ابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨.
- (٦٩) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٢٧.
- (٧٠) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٢٧.
- (٧١) تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ١٧٨ ص نقلة إلى العربية محمد عبد الهادي أبوريده.
- (٧٢) كتاب النجاة، ص ٢٦٧.
- (٧٣) كتاب النجاة ص ٢٦٩ - ٢٧٢.
- (٧٤) كتاب النجاة، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
- (٧٥) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ١٥١.
- (٧٦) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد أبوريان، ص ٢٢٨.
- (٧٧) ظهر الإسلام: أحمد أمين، ج ٢ ص ١٤٠.
- (٧٨) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام: د. ناجي التكريتي، ص ٣٢١.
- (٧٩) طبقات الشافعية للسبكي، ج ٤ ص ١٠١ - ١٨٢.
- (٨٠) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٣٥٤.
- (٨١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٣٥٥.
- (٨٢) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٣.
- (٨٣) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٤.
- (٨٤) طبقات الشافعية: أنسبكي، ج ٤ ص ١٠٩.
- (٨٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٣٥٦.
- (٨٦) بتصرف، تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ١٩٩.
- (٨٧) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٤.
- (٨٨) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٤.
- (٨٩) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٣٥٦.
- (٩٠) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٩.
- (٩١) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٩.

- (٩٢) الفلسفة العربية عبر التاريخ : رمزي نجار، ص ٢٢٩.
- (٩٣) الفلسفة العربية عبر التاريخ : رمزي نجار، ص ٢٣٠.
- (٩٤) الفلسفة العربية عبر التاريخ : رمزي نجار، ص ٢٣٢.
- (٩٥) الفلسفة العربية عبر التاريخ : رمزي نجار، ص ٢٣٣.
- (٩٦) الفلسفة العربية عبر التاريخ : رمزي نجار، ص ٢٣٣.
- (٩٧) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٣٤.
- (٩٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبوريان، ص ٣٩٤.
- (٩٩) تاريخ الفلسفة عبر الإسلام : دي بور، ص ٢٤١.
- (١٠٠) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبوريان، ص ٤٤٠.
- (١٠١) طبقات الأطباء : ابن ابييبه، ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤.
- (١٠٢) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبوريان، ص ٤٤١.
- (١٠٣) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام : ناجي التكريتي، ص ٣٥١.
- (١٠٤) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٤٢.
- (١٠٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٤٢.
- (١٠٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام : دي بور، ص ٢٤٣.
- (١٠٧) نفس المصدر و نفس الصفحة، و كذلك ينظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٤٤٤.
- (١٠٨) كلمة المتوحد تشير الى الفرد كما تشير الى الجماعة، و المتوحد - هو الذي يعيش طبقاً لدواعي العقل، و ينمي عقله في جو من الحرية الخالصة، و لا يتسنى له ذلك إلا باعتزال المجتمع و العكوف على تعليم نفسه بنفسه، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة، فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم، و هم السعداء حقاً و الخالدون الذين أصبحوا أنواراً مشرقة، تجد نفوسهم راحتها في الاتحاد بالفعل الأعلى مصدر الفيض و النور /
- أنظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبوريان، ص ٤٤٦.
- (١٠٩) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبوريان، ص ٤٤٤.
- (١١٠) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبوريان، ص ٤٤٤ - ٤٤٦.

- (١١١) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام: د. ناجي التكريتي، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.
- (١١٢) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٤٤٦.
- (١١٣) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٤٥٤.
- (١١٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية: وضعه بالانكليزية ماجد فخري و نقاه الى العربية د. كمال اليازجي، ص ٣٧١.
- (١١٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٤٥٤.
- (١١٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٧١.
- (١١٧) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ص ٤٥٤.
- (١١٨) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٨٠.
- (١١٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٧٢.
- (١٢٠) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٨٠.
- (١٢١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٤٥٦.
- (١٢٢) فيه تصرف ينظر الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ١٨٤.
- (١٢٣) سورة الحشر: آية ٢.
- (١٢٤) سورة الأعراف: آية ١٨٥.
- (١٢٥) فيه تصرف ينظر الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٨٥.
- (١٢٦) بتصرف ينظر الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص ٢٨٥.
- (١٢٧) نفس المصدر، ونفس الصفحة.
- (١٢٨) فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال لابن رشد، ص ١١ - ٢٩، طبعة مصر ١٣٢٨هـ.
- (١٢٩) تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٦١ / وكذلك ينظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبوريان، ص ٤٦٠.
- (١٣٠) فصل المقال - لابن رشد، ص ١١ / وكذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور / ترجمة محمد عبد الهادي أبوريده، ص ٢٦١.
- (١٣١) فصل المقال - لابن رشد، ص ١٢.

- (١٣٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٦٢.
- (١٣٣) والنفس عند ابن رشد كما هي عند أرسطو متعلقة ببدنها تعلق الصور بالهولي، ولكن هذه النفوس الجزئية غير خالدة فهي تفنى بفناء الجسد، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء العقل الهولاني، نرى ابن رشد على العكس منه وقد جعل من هذا العقل جوهرًا أزلياً فوق طور النفس لا يعتريه فناء شأنه في ذلك شأن العقول المفارقة والعقل الفعال / ينظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: محمد علي أبو ريان، ص ٤٦٠-٤٦١.
- (١٣٤) ابن رشد ومذهبه: رينان، ص ١٣٣-١٥٢، طبعة باريس ١٩٢٥.
- (١٣٥) نفس المصدر، وكذلك ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٦٢.
- (١٣٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام: تأليف دي بور، ص ٢٦٢.
- (١٣٧) نفس المصدر ونفس الموضع.
- (١٣٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٦١.
- (١٣٩) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٦.
- (١٤٠) تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٤٩.
- (١٤١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٦.
- (١٤٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٤٩.
- (١٤٣) المعجب في أخبار المغرب: المراكشي، ص ١٧٢.
- (١٤٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية: د. ماجد فخري، ص ٣٦٣.
- (١٤٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٧.
- (١٤٦) نفس المصدر، ص ٤٤٧.
- (١٤٧) نفس المصدر، ص ٤٤٧.
- (١٤٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٨.
- (١٤٩) نفس المصدر، ص ٤٤٨.
- (١٥٠) تاريخ الفلسفة الإسلامية: د. ماجد فخري، ص ٣٦٧-٣٦٩.
- (١٥١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٥١.
- (١٥٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.

- (١٥٣) نفس المصدر و نفس الصفحة.
- (١٥٤) رسالة في العقل ، الفارابي ، ص ١٢ / وكذلك تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٢٨.
- (١٥٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٦٥.
- (١٥٦) رسالة في العقل / الفارابي ، ص ١٣.
- (١٥٧) رسالة في العقل ، الفارابي ، ص ١٣ / وكذلك تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٦٥.
- (١٥٨) رسالة في العقل ، ص ١٣ / وكذلك تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٦٥.
- (١٥٩) المصدر نفسه ، ص ١٣ / وكذلك تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٦٦.
- (١٦٠) رسالة في العقل ، ص ٢٥ / تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٣٩٤.
- (١٦١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٢٧.
- (١٦٢) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٢٨.
- (١٦٣) كتاب النجاة : ابن سينا ، ص ٢٦٩ - ٢٧٢.
- (١٦٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢٧.
- (١٦٥) تاريخ الفكر الفلسفي ، ص ٢٤٠.
- (١٦٦) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٣٢٧.
- (١٦٧) نفس المصدر ، ص ٣٢٧.
- (١٦٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٤٤٧.
- (١٦٩) ابن رشد ومذهبه : رينان ، ص ١٣٣ - ١٥٢.
- (١٧٠) رسالة العقل ، ص ١٢.
- (١٧١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٦٥.
- (١٧٢) بنظر الفلسفة العربية عبر التاريخ ، ص ٢٢٩.
- (١٧٣) ينظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٣٩٤.
- (١٧٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٣٦٧.

المصادر والمراجع

أولاً / القرآن الكريم.

ثانياً /

١. ابن رشد ومذهبه / ريفان، ت-ج: ترجمة عادل زعتر. القاهرة ١٩٥٧.
٢. العقائد النسفية / الإمام أبي حفص عمر بن محمد النسفي، شرح العلامة مسعود بن عمر بن سعد التفتازاني، طبعة الارنست.
٣. العقل فهم القرآن / الحارث بن أسد المحاسبي، قدم له وحقق نصوصه حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٧.
٤. المعجب في أخبار المغرب / عبد الواحد المراكشي، طبعة ليدن، الطبعة الأولى ١٨٨١.
٥. الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام / د. ناجي التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٨.
٦. الفلسفة العربية عبر التاريخ / رمزي نجار، دار الأفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٩.
٧. الفهرست / محمد ابن النديم، طبعة القاهرة ١٩٤٢ م.
٨. تاريخ الحكماء / جمال الدين القفطي، طبعة لينس ١٩٠٣.
٩. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام / د. محمد علي أبو ريان، دار النهضة، بيروت ١٩٧٦.
١٠. تاريخ الفلسفة الإسلامية / د. ماجد فخري، ترجمة كمال اليازجي، دار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٩.
١١. تاريخ الفلسفة الإسلامية / ت. ج دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٥٧ هـ، ١٩٣٨ م.
١٢. رسالة في العقل / أبو نصر محمد بن محمد طرخان الفارابي، بيروت ١٩٣٨.
١٣. طبقات الأئمة / أبو القاسم صاعد بن صاعد الأندلسي، بيروت ١٩١٢ م.
١٤. طبقات الشافعية / تاج الدين السبكي، القاهرة، ١٣٢٤ هـ.
١٥. ظهر الإسلام / أحمد أمين، ٤ جزء، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٥٦، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٥، ١٣٨٨ هـ، ١٩٦٩.

١٦. عيون الأنباء في طبقات الأطباء / أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة ، جزاء ان المطبعة الوهيبية ، القاهرة ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م.
١٧. فصل المقال فيما بين الحكمة او الشريعة من الاتصال والكشف عن مناهج الأدلة / أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، القاهرة. الطبعة الأولى ١٨٨٢ م.
١٨. لسان العرب / أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٥ - ١٩٥٩،
١٩. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية / الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين ابن سينا ، ط ٢ ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م .
٢٠. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام / د. علي سامي النشار، جزاء ان ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٥ .
٢١. وفيات الأعيان / أحمد ابن خلكان ، القاهرة ١٩٤٩ م.